56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 23 8 JUIN 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Où pourrais-je trouver les éléments nécessaires pour l'étude de la doctrine de Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux ?

R. — Il s'agit de Guillaume II Briçonnet, fils de Guillaume Ier Briçonnet. Celui-ci, de trésorier de Charles VIII, était devenu, après la mort de sa femme, prêtre, puis évêque et cardinal de Saint-Malo (1493), et joua un grand rôle dans les affaires religieuses de son temps. Guillaume II, son fils, était né à Paris en 1472, et devait mourir à Montereau en 1534. Il fut de bonne heure confié par son père au célèbre Lefèvre d'Etaples. On trouvera un certain nombre de détails sur sa jeunesse et son élévation au titre d'abbé de Saint-Germain-des-Prés, d'évêque de Lodève (dès 1489, mais effectivement en 1504), puis de Meaux en 1516, dans le beau livre d'Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières Guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Champion, 1916.

Nous aurons nous-mêmes, dans un délai plus ou moins proche, à parler de lui et de ses tentatives de réforme à Meaux, dans la suite des *Notes sur la Réforme continentale* en cours de publication dans l'*Ami*. On trouvera encore des détails sur ce personnage dans une étude d'Imbart de la Tour, publiée par la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, en 1914, et dans le tome III des *Origines de la Réforme* du même auteur.

Mais nous profiterons de la question qui nous est posée ici pour dire quelques mots de sa doctrine, moins pour l'étudier en elle-même, ce qui ne nous paraît pas d'un grand intérêt, que pour rapporter et rectifier ce qui en a été dit par l'éditeur des *Lettres de Marguerite d'Angoulême*, F. Génin, professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg, pour le compte de la Société d'Histoire de France, en 1841.

Pour comprendre comment Briçonnet se trouve mêlé à cette Correspondance de Marguerite d'Angoulême, — connue aussi sous le nom de Marguerite de Navarre, sœur de François Ier et grand'mère d'Henri IV, — il suffit de savoir qu'en 1521, alors que Marguerite était duchesse d'Alençon, elle écrivit à Briçonnet, alors évêque de Meaux, dans les termes que voici :

« M. de Meaux, connaissant que un seul est nécessaire, m'adresse à vous pour vous prier envers lui vouloir être, par oraison, moyen qu'il lui plaise conduire selon sa sainte volonté M. d'Alençon qui, par le commandement du roi (François Ier), s'en va son lieutenant général en son armée... Et pour ce que la paix et la victoire est en sa main, pensant que, outre le bien public du royaume, avez bon désir de ce qui touche son salut et le mien, vous emploie en mes affaires et *vous demande le service spirituel...* » (*Lettres*, édit. Génin, t. I, p. 155).

Cela revenait en somme à se mettre sous la direction spirituelle de Briçonnet. Et pour connaître la doctrine de l'évêque réformateur, il faut recourir à cette correspondance spirituelle entre lui et Marguerite. Mais il faut reconnaître que M. Génin parle de cette correspondance, conservée en manuscrit à la Bibliothèque nationale — alors Bibliothèque du Roi, — en de tels termes qu'il faut un véritable courage pour se plonger dans ce brouillard mystique :

« Jamais rhétorique plus inconcevable n'a été mise au service d'idées plus bizarres et plus incohérentes. On serait tenté de regarder les lettres de l'évêque comme l'œuvre d'un fou, et pourtant Guillaume Briçonnet passait pour un des esprits les plus distingués de son temps. Il fut chargé des intérêts de la France au Concile de Pise et au Concile de Latran. Dans le fatras de sa volumineuse correspondance avec la duchesse d'Alençon, vous chercheriez en vain une lueur de sens commun. » (*Ibid.*, p. 6).

Voilà un verdict bien sévère et bien absolu. Mais immédiatement après, M. Génin tombe dans de telles inexactitudes qu'un doute surgit sur la valeur de son appréciation. Il devait appartenir à cette catégorie d'esprits *positifs* pour qui tout mysticisme est cousin germain de la démence ! Il poursuit en effet : « Il est singulier qu'avec cette disposition au mysticisme le plus exalté, Briçonnet se soit laissé entraîner vers les doctrines de la réforme, *qui procèdent de l'esprit d'examen s'exerçant au moyen de la raison froide et sévère.* »

C'est nous qui soulignons la dernière partie de cette phrase. Rien n'est plus éloigné de la vérité historique que cette manière de comprendre la réforme en ses origines. Nul n'a autant déclamé contre « l'esprit d'examen s'exerçant au moyen de la raison froide et sévère » que Luther et ses amis. Quant à Calvin, il n'en est pas encore question, à l'époque du « Groupe de Meaux ». Et il sera au surplus un *fidéiste* aussi convaincu que Luther, c'est-à-dire un adversaire déclaré de la raison et du libre-examen. Il n'y a donc aucune surprise de voir Briçonnet pencher vers les doctrines de la réforme, sous prétexte qu'il penchait au mysticisme. C'est précisément à cause de cela qu'il était réformiste. Et ce penchant-là, il le tenait, de toute évidence, de son maître Lefèvre d'Etaples. M. Génin est donc ici dans la plus complète erreur. Il ne se trompe pas moins dans les lignes qui suivent sans intervalle la citation précédente :

« Cela semblerait encore plus étrange si, de nos jours, nous ne voyions pas le luthéranisme conduire au méthodisme, dans lequel sont renouvelées, avec quelques modifications, les idées du quiétisme et celles du jansénisme. »

Evidemment, M. Génin était fort mal au courant de la filiation, du reste très complexe, des doctrines. Nous croyons que le méthodisme ne découle que de très loin, autant dire presque pas du tout, du luthéranisme. Et quant aux rapports entre le méthodisme d'une part et le quiétisme et le jansénisme d'autre part, ils sont assez distants pour qu'il y ait peu d'intérêt à rapprocher de tels noms.

« Quoi qu'il en soit, ajoute M. Génin, Briçonnet, qui avait attiré dans son diocèse et dans sa ville épiscopale les fauteurs principaux de l'hérésie, Farel, Gérard Roussel, Vatable, Lefebvre d'Etaples, inspira probablement à Marguerite cette sympathie pour les disciples de Luther qu'on lui a si souvent reprochée et qui servit maintes fois de prétexte à l'accusation d'hérésie. »

Ici encore, les inexactitudes abondent. Quand Briçonnet réunit auprès de lui les principaux membres de ce qu'on a nommé, pour cette raison même, « le Groupe de Meaux », les idées de Luther commençaient à peine à être connues. La rupture de Wittemberg avec Rome n'était pas consommée. Lefèvre d'Etaples, chef vénéré et incontesté du groupe, était un maître déjà vieux, beaucoup plus ancien que Luther, ne dépendant en rien de lui, ne suivant en rien sa doctrine. Et si la Sorbonne, où dominait l'impétueux et peu sûr Noël Beda, cherchait à faire de Lefèvre un hérétique, elle n'y réussissait pas auprès de tout le monde. Lefèvre avait ses partisans dévoués. Il les a gardés, parmi les catholiques, jusqu'à nos jours. Les protestants français sans doute le tirent à eux, sous prétexte qu'il était partisan de la lecture assidue de la Bible, mais nous ne sommes aucunement disposés à considérer cette marque comme démonstrative. La lecture assidue de la Bible ne fut et ne sera jamais regardée comme un signe, ou un symptôme, même très lointain, de l'esprit d'hérésie. Lefèvre n'a jamais voulu rompre avec l'Eglise catholique. Briçonnet encore moins, si possible. Dès qu'ils se sont aperçus que l'on cherchait à englober leur réformisme dans le mouvement luthérien, Briçonnet, d'accord avec Lefèvre, s'est empressé de publier un mandement épiscopal très sévère contre Luther et tous les livres luthériens. Et la ville de Meaux fut le théâtre des premières répressions contre les luthériens.

La vérité est qu'avec les meilleures intentions du monde, Briçonnet manquait de précision, de clairvoyance, de psychologie, que son « Groupe de Meaux » se révéla composé d'éléments très disparates. Parmi ses membres, les uns revinrent purement et simplement à la position traditionnelle, ce qui fut le cas de Josse Clichtove ; d'autres passèrent carrément à l'hérésie, comme Guillaume Farel et, avec diverses alternatives, Caroli ; d'autres enfin, comme Lefèvre et Roussel, tentèrent de suivre une *via media*, qui se trouva promptement impraticable et les conduisit à une impasse.

M. Génin n'est pas plus exact, quand il avance, plus loin (p. 123), que parmi les membres du groupe de Meaux se trouvait Calvin lui-même. A la date où le groupe de Meaux se dispersa sans retour, en 1524, Calvin n'était qu'un écolier de 15 ans, arrivant de Noyon à Paris pour y faire ses études au collège de Montaigu, connu pour son orthodoxie intransigeante.

Mais si l'éditeur des lettres de Marguerite semble bien peu au courant des nuances de la théologie vacillante du groupe de Meaux, on peut, en revanche, se fier à lui quand il parle des manuscrits qu'il a eus entre les mains, encore que sa défiance pour tout ce qui sent le mysticisme ait pu fausser ou altérer son jugement sur leur contenu.

Que dit-il donc de la correspondance de Briçonnet avec Marguerite ?

« La Bibliothèque du Roi, écrit-il, ne possède qu'un seul manuscrit de ces lettres. Il est d'une magnifique écriture, mais le malheureux scribe condamné à copier cette correspondance, qui ne remplit pas moins de huit cents pages, n'y a rien compris du tout. Cela fait l'éloge de son bon sens. Un reviseur inconnu, qui apparemment s'édifiait à la lecture de ces lettres, et qui paraît avoir eu sous les yeux le texte original, a pris soin de rétablir en marge les mots altérés, substitués, transposés ; les phrases disloquées ou omises. Il vous avertit, par exemple, qu'au lieu d'*âmes manchettes*, il faut lire *âmes manchottes*. Auriez-vous deviné cette correction ? » (p. 131).

Il est certain qu'il y a, dans ces lettres, des choses bizarres. Nous en donnerons tout à l'heure des exemples, toujours d'après le même éditeur, qui naturellement se borne à des extraits, du reste édifiants.

Nous connaissons déjà son sentiment. Mais il y insiste à maintes reprises :

« Tout ce que le mysticisme a de plus incroyable, de plus inintelligible, se trouve entassé dans ces lettres, dont la plupart ont cinquante, quatre-vingts et jusqu'à cent pages. C'est un débordement de métaphores, dont la vulgarité tombe à chaque instant dans le burlesque ; c'est un galimatias perpétuel, absurde, qui parfois touche à la folie. »

Toutefois M. Génin exagère quand il s'en prend du mauvais goût de Briçonnet au mysticisme en général et écrit :

« Les mystiques ont de tout temps affecté un langage à part, intelligible pour eux seuls. Dans ce jargon, Jésus-Christ s'appellera le *seul nécessaire* ; l'Ecriture Sainte sera *la viande restaurante et fortifiante* ; c'est comme à l'hôtel de Rambouillet où l'on ne disait pas *le soleil*, mais *l'aimable éclairant*, et pour des fauteuils, *les commodités de la conversation*. Le mysticisme est le bel esprit appliqué à la religion. »

M. Génin s'égare décidément et parle de ce qu'il ignore. Il s'égare encore davantage en ce qui suit :

« Les uns traitent l'amour de Dieu comme les autres la galanterie ; les entretiens de Fénelon et de madame Guyon ne devaient pas être moins sophistiqués que ceux du duc de Guiche et de madame de Brissac : passion pour le créateur, passion pour la créature, voilà toute la différence ; mettez une soutane à Voiture, vous aurez Guillaume Briçonnet... »

Peut-on du moins espérer que cette correspondance éclairera les discussions théologiques du temps ? M. Génin ne le pense pas :

« On y chercherait en vain des renseignements ou des allusions relatives aux personnages ou aux affaires de

l'époque ; excepté trois ou quatre lettres de madame d'Alençon, où elle parle de sa famille. Il n'y est même pas question de la réforme de Luther, qui alors occupait les esprits. Ce recueil est rempli presque exclusivement par le fatras mystique de l'évêque de Meaux. » (P. 130).

De ce « fatras », il convient enfin que nous puissions nous faire une idée. Le 4 mai 1524, Marguerite annonce à Briçonnet la mort d'une de ses tantes, qui avait épousé René, bâtard de Savoie, l'un des hommes de guerre du temps. Voici la réponse de l'évêque de Meaux (nous nous bornons à moderniser l'orthographe, que M. Génin donne selon le manuscrit) :

« Aussi peu est recevable un larmoyant désolé pour autres consoler qu'un aveugle pour autres conduire. Il devait suffire à envie qu'elle eût, par mort, foudroyé la terre, sans empêcher le banquet de larmes préparé par l'affection maternelle, auquel, Madame, par vos lettres apportées par M. le Protonotaire, m'avez de votre grâce invité, me promettant une heure pour pleurer non la bonne tante, morte-vivante, ayant désemparé son navire et mis pied en terre des vivants, mais les pauvres encore fluctuants et voltigeants en la grande mer. L'espoir de recevoir pâture fortifiante audit banquet avait élevé la voile de mon navire, mais le vent aquilonaire n'a permis prendre le port désiré, me cuidant persuader que le sage aurait dit mieux être aller en la maison des pleurs qu'en celle du banquet,... banquet préparé par le feu de la charité désiccateur des eaux pénétrant jusqu'à l'âme... Je suis assuré, Madame, que autres ne désirez pleurer, pour lesquels larmes sont vos pains ordinaires, que vous présentez à la bonté divine. Vous suppliant, Madame, très humblement qu'il vous plaise en faire part au pauvre affamé destitué par envie du banquet maternel, — Votre inutile fils et indigne ministre [1]. »

Ce n'est pas sans effroi que l'on essaie de traduire en clair ce galimatias. Tentons pourtant l'aventure. Il voulait dire, croyons-nous, ceci :

« Un homme affligé n'a pas moins de peine à consoler les autres qu'un aveugle à conduire d'autres aveugles. Votre affection, Madame, m'avait daigné inviter à lui apporter des condoléances. Mais le destin envieux qui a causé ce deuil ne m'a pas permis d'aller auprès de vous, non pour pleurer une morte qui est entrée dans la terre des vivants, mais pour plaindre ceux qui flottent et voltigent, éplorés, sur cette terre. Au surplus, si j'avais pu me rendre à cette invitation, mon devoir eût été de demeurer dans la demeure de la défunte et non de vous porter mes consolations. Je suis assuré, Madame, que vous ne désirez pleurer que vos péchés, pour lesquels vous offrez chaque jour vos larmes à la bonté divine. En vous suppliant très humblement de me faire participer à cette offrande, je me redis votre inutile fils et indigne ministre. »

Nous nous excusons de la tentative, sans doute vaine, que nous venons de faire. Il nous a été impossible de faire entrer dans cette approximative traduction la phrase sur « le feu désiccateur des eaux pénétrant jusqu'à l'âme », qui signifie peut-être que, selon S. Jean, « la charité chasse la crainte », en sorte que « le feu de la charité dessèche les eaux de la tristesse qui va jusqu'au cœur. »

Une chose, d'autre part, a dû frapper le lecteur assez patient pour nous suivre : c'est le titre d' « inutile fils » que prend l'évêque vis-à-vis de la duchesse, titre qui explique pourquoi il appelle « maternelle » l'affection de Marguerite. Cela est d'autant plus étrange que Briçonnet avait alors 51 ans, tandis que sa dirigée, née en 1492, en avait seulement 31. Cela ne l'empêche pas, elle, de signer, régulièrement « votre inutile mère », tandis que lui est, non moins régulièrement, son « inutile fils ». Mais cela était sans doute conforme au protocole royal du temps.

La belle-sœur de Marguerite, la reine Claude de France, femme de François Ier, étant morte à son tour le 26 juillet 1524, la duchesse fit part de sa peine à son directeur. Sa lettre se terminait par ces mots : « Je vous départs de mon gâteau », ce qui voulait dire : « Je vous fais partager mon chagrin ». Briçonnet prit aussitôt la plume et lui envoya une réponse d'une longueur interminable, qui roulait tout entière sur la métaphore du « gâteau ». Nous n'en citerons que les lignes suivantes :

« Entendez, Madame, qu'il y ait en ce monde gâteau de tribulations que devez distribuer à votre inutile fils. Un seul en connais qui y a régné, venu de zizanie sursemée, moulu au moulin d'ennui, pétri d'eau froide en la huche d'infidèle et inobédiente présomption, cuit au four de propre amour, dont le manger a été une figue empoisonnant les architectes et leur postérité, jusqu'à ce que la farine sans levain a été mise au pot de la nature humaine... »

Ce que l'on doit traduire à peu près :

« La source de toutes les douleurs humaines est le péché originel, semé par le démon, moulu par l'ennui, pétri dans la présomption désobéissante, cuit par l'amour-propre, et qui a empoisonné nos premiers parents et leur descendance, jusqu'à la venue du Sauveur par l'Incarnation. »

Ce « pot de la nature humaine » et cette « farine sans levain » sont, selon toute vraisemblance, une réminiscence et une application, au sens accommodatice, d'un passage du IVe livre des Rois (IV, 40) :

« On servit à manger à ces hommes ; mais dès qu'ils eurent mangé du potage, ils poussèrent des cris en disant : « La mort est dans le pot, homme de Dieu ! » Et ils ne purent en manger. Elisée leur dit : « Apportez-moi de la farine. » Il en jeta dans le pot et dit : « Sers à ces gens et qu'ils mangent ! » Et il n'y avait plus rien de mauvais dans le pot ! »

Mais on voit à quelle gymnastique d'exégèse il faut constamment se livrer, pour comprendre le langage de Briçonnet. Certes, son successeur sur le siège de Meaux, à cent cinquante ans d'intervalle, Bossuet, parlera d'autre façon !

Voici encore sur l'Incarnation, qu'il vient de comparer à la farine sans levain mise au pot de la nature humaine, une comparaison hardie :

« O que bienheureuse est l'âme fidèle qui, *par union au boulet du double canon fondu en la fournaise virginale*, plein et chargé de poudre d'amorce, est par charité enflambé pour forcer le royaume des cieux auparavant imprenable ! O abîme sonore et mine infinie de poudre anéantie et fournaise d'amour inextinguible, tout attirant, partout tirant... ! »

Nous supposons que le *double canon* est Jésus-Christ, en deux natures, et que la fournaise virginale est le sein de sa divine Mère.

[1] Page 309 verso, du manuscrit. Il y a 5 pages in-4o de ce style !

A la rigueur, on peut arriver à percer le nébuleux mystère de ces métaphores invraisemblables. Mais il est des brumes si épaisses dans ce style que l'on y est aussi totalement perdu que dans la fameuse « purée de pois » du brouillard de Londres. Nous finirons par un exemple de cette impénétrable obscurité, toujours emprunté à M. Génin :

« Madame, qui est désert en désert est abîmé, cherchant désert et ne le peut trouver et quand le trouve, est par dessus empêché, est mauvais guide pour guider autrui hors de désert et le conduire au désert désiré. Désert l'affame de faim mortifère, combien qu'il soit plein jusqu'aux yeux, appétant désir pour l'assouvir et l'appauvrir en pauvreté... » (P. 118 du manuscrit).

On comprend qu'après une tirade de ce genre, l'évêque ajoute : « Madame, qu'est-ce que je dis ? » ou encore : « Madame, je ne sais ce que je dis ! »

Mais Marguerite n'est pas découragée. Elle n'a rien compris du tout, et elle demande humblement : « La pauvre errante ne peut entendre le bien qui est désert, par faute de connaître qu'elle est déserte. Vous priant qu'en ce désert, par affection, ne courriez si fort que l'on ne vous puisse suivre,... afin que l'abîme par l'abîme invoqué puisse abîmer la pauvre errante. »

En lisant cette lettre, Briçonnet, ravi de la citation implicite qu'il y trouve : *abyssus abyssum invocat*, s'empresse de répliquer : « L'abîme qui tout abîme prévient, pour, en le désabîmant, l'abîmer en l'abîme (sans l'abîmer) ; auquel abîme est fond sans fond, voie des errants, sans chemin ni sentier... »

Et il y a quatre-vingts pages de ce ton sur l'abîme qui désabîme en abîmant, sans abîmer ! Comprenne qui pourra ! On n'ose même pas mettre à l'actif de l'évêque de Meaux sa prédilection pour la lecture de la Bible. Nous avons déjà donné un spécimen de l'usage qu'il en fait. En voici un autre qui sera le dernier. Il y a dans Jérémie (VI, 29) un passage ainsi conçu :

« Tous sont corrompus,
Le soufflet est devenu la proie du feu,
Le plomb est épuisé... »

Briçonnet utilise ce texte de la façon suivante :

« L'étendue de votre royaume, (Madame), de vos biens et honneurs, doivent être voix excitative et *gros soufflet pour allumer un torrent de feu d'amour de Dieu.* Hélas ! Madame, j'ai peur qu'il ne soit à malaise, car, comme dit Jérémie, le soufflet qui doit allumer le feu y est failli : *defecit sufflatorium in igne.* »

En vérité, si le culte de l'Ecriture Sainte, par quoi Briçonnet, prétend-on, sympathisait avec la « réforme », n'avait conduit qu'à un tel usage, il n'y avait pas de quoi s'en féliciter !

Q. — L'*Ami* (1958, p. 313) a eu du « fil à retordre » de la part d'un lecteur, à cause de l'offertoire de la messe des défunts.

Cependant la réponse adéquate est simple. — Je dis : « est simple ». Oui, elle l'est, si l'on considère la messe des défunts non pas comme une messe pour *des morts*, mais comme une messe pour des moribonds ou *defungendorum* : ce qu'elle fut de vrai.

Si on la considère comme telle, toutes les supplications, toutes les oraisons s'expliquent sans difficulté, depuis le commencement jusqu'à la fin.

Dans l'Introït, on demande que le Seigneur « leur donne le repos éternel », que « la lumière éternelle luise pour eux. » On suppose l'individu encore vivant.

Tout s'explique aussi dans l'Offertoire, si l'on se figure l'intéressé encore parmi les vivants. On prie pour qu'il ne tombe pas en enfer, que le « lion » ne l'avale pas, que S. Michel le conduise à la lumière sainte, qu'il passe après la mort à la vie promise à Abraham.

Puis cet offertoire, — qui n'est pas un offertoire (il n'y en avait pas, puisqu'il n'y avait pas d'offrande par les assistants, la messe étant célébrée au chevet du moribond), — cet offertoire n'est qu'une prière pour les mourants ou le mourant. Antique vestige d'une série de prières, comme l'insinue Mgr Duchesne *(Origines du culte chrétien)*, qui se faisaient immédiatement avant l'offrande.

Nous devons dire la même chose de la Communion et du *Libera*.

Le catafalque actuel s'appelle en bonne liturgie *Castrum dolorum*. Pourquoi ? Parce que l'intéressé était souffrant, mourant et pas mort.

Dans les postcommunions, aucune ou presque aucune ne fait allusion à la réception du T. S. Sacrement. Pourquoi ? Parce que le mourant ne communie pas ; il ne peut pas...

La messe des « mourants » est devenue « messe des défunts ». De là des changements, des superpositions à l'antique usage et une certaine incompréhensibilité.

J'ai trouvé cette explication dans un livre italien, mais je n'en sais plus ni le titre ni l'auteur. Je n'ai retenu que le sens.

R. — Nous pensons que cette explication se range d'elle-même dans le domaine de la haute fantaisie. L'hypothèse faite par Mgr Duchesne d'une antique « prière des fidèles » aussitôt après l'invitation qui leur était adressée par l'évêque après la messe des catéchumènes (voir *Origines du Culte chrétien*, édition de 1898, p. 164) n'a rien à voir avec la présente explication.

Il suffit d'étudier même superficiellement les différentes liturgies orientales au sujet des prières pour les défunts — qui sont bien *défunts* — pour y trouver des expressions identiques ou équivalentes aux expressions de l'offertoire de la messe *pro defunctis* des Latins. Le P. Goar, dans son célèbre eucologe, en a recueilli plusieurs exemples : « Délivrez, Seigneur, les serviteurs de votre Eglise *du feu terrible..., des ténèbres denses, des grincements de dents et du ver qui punit toujours* ». Ce texte est extrait de l'Office *in sabbato animarum*, vigile de la Pentecôte. Il n'est pas question de moribonds ; c'est une prière pour des morts et des morts déjà ensevelis. Dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 91-92, le P. Jugie cite d'autres prières analogues. Ces textes orientaux sont à rapprocher de nos textes latins : ils disent la même chose, ils doivent être interprétés de la même façon.

Nous craignons que notre correspondant n'ait lu trop rapidement le livre auquel il se réfère si vaguement (à moins que le livre lui-même ne soit un produit d'imagination).

Il y a deux explications possibles à ces textes. La première est celle que nous avons brièvement rapportée à la page 313-314 et qui n'est en aucune façon embarrassée ; aucun « fil à retordre ». C'est l'explication commune, proposée par Bellarmin, Suarez, reprise par Billot. Il y aurait ici un travail critique intéressant à poursuivre, afin de savoir quels pourraient être les antécédents de cette

explication dans la théologie latine. Il est bien extraordinaire, par exemple, que S. Thomas, dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. 45, q. 2, a. 2 (Les suffrages servent-ils à ceux qui sont en enfer ?), n'ait pas un *videtur quod sic* à l'aide de telles autorités. En Orient, mais postérieurement à Suarez, Allatius apporte les mêmes expositions que les Latins, et sa conclusion est que « Romains et Grecs... prient *secundum quamdam anticipationem et repræsentationem.* » Ils se représentent le mort, *comme s*'il était encore vivant, mais sur le point d'expirer. *(De purgatorio,* p. 263-264). Peut-être est-ce cette explication qu'a lue — et mal retenue — notre correspondant.

Le travail critique que nous envisagions tout à l'heure nous amènerait sans doute à une seconde explication, fondement lointain de celle qui vient d'être donnée. On regrette de ne la trouver qu'indiquée d'un trait dans l'article *Purgatoire* du *Dict. de théologie* (t. XIII, col. 1301) : « Pour justes que soient ces considérations, elles n'en doivent pas faire oublier une autre : c'est que nos prières liturgiques reflètent dans leur archaïsme l'imprécision de l'eschatologie primitive qui a été signalée ci-dessus. »

Voilà donc un nouveau filon qu'on pourrait exploiter sans avoir trop de « fil à retordre ». L'eschatologie primitive reportait toute expiation d'outre-tombe à l'heure du jugement (art. *Purgatoire*, col. 1188-1189) : « Le Christ devait revenir bientôt ; pendant ce temps, que feraient les âmes déjà séparées de leurs corps ? L'unique perspective réunissant à la fois l'expiation et le jugement n'étant pas dédoublée, il s'ensuivait que l'état des âmes séparées était d'attente, dans le bonheur ou le malheur déjà entrevu du jugement final » (col. 1191). En sorte que la première explication, pour être étudiée dans ses origines lointaines, devrait être rattachée à l'archaïsme de l'eschatologie du début. Et si l'on voulait aller plus loin encore, on trouverait dans la conception juive du séôl le point de départ de ces spéculations.

Mais nous voilà loin de la solution imaginée par notre correspondant. — Loin ? Non, car, en somme, nous n'avons fait que la transplanter dans son véritable cadre pour lui donner sa vraie signification.

Q. — « Jean-François, qui cherche toujours, m'avait demandé au catéchisme avec une grande simplicité où était le Paradis, le Purgatoire et l'Enfer. J'ai lancé la question à nos chers confrères ; naturellement ils étaient très divisés.

« Depuis, je reçois des lettres de doyens, de curés, qui me donnent leur avis. C'est très intéressant. Et ton avis, quel est-il ? Saint homme que tu es, tu serais aimable de me répondre pour que je puisse renseigner mon petit Jean-François. »

Telle est la gentille lettre qu'un de mes amis m'envoie et que je vous transmets en vous priant d'y donner la réponse.

R. — Cher confrère, dites à votre ami de recommander à Jean-François de n'être point si curieux. Notre tort à nous, habitants de la terre, c'est de vouloir pénétrer les secrets de la vie de l'au-delà. De cette vie, la Révélation a bien voulu nous découvrir — et d'une façon encore très lointaine — certains aspects, dont la connaissance est utile à la direction morale de notre vie. Mais d'autres aspects nous demeurent totalement inconnus, précisément parce qu'ils n'ont pas d'influence directe sur l'orientation de notre vie morale.

Il semble bien que le « *lieu* » du Paradis, du Purgatoire et de l'Enfer soit du nombre de ces secrets impénétrables. Que nous importe, en définitive, où se trouvent Paradis, Purgatoire et Enfer, pourvu que nous sachions que le bonheur du ciel ou le malheur éternel attend, après leur vie terrestre, les bons et les méchants ?

Sans doute, les théologiens ont cherché à pénétrer le secret et ils ont généralement placé le « *lieu* » de l'enfer vers le centre de la terre, et naturellement le paradis par delà les sphères célestes. Quant au purgatoire, S. Thomas le considérait presque comme une annexe de l'enfer... Au fond, tout cela est imagination pure. Nous n'en savons rien : à ce sujet la Révélation est muette et le Magistère de l'Eglise aussi.

Si nous interrogeons la seule raison, nous n'avons pas le droit de demander où sont les âmes séparées et les esprits purs. L'espace, au sens abstrait du mot, est inexistant. L'espace concret ne saurait être conçu indépendamment des corps et du mouvement. Donc les esprits purs, anges ou démons, et les âmes séparées de leurs corps ne sont en aucun point de l'espace. Ils n'y pourraient être que par l'action de leurs facultés opératives. Or cette faculté opérative, si elle est concevable pour l'esprit pur, ange ou démon, ne l'est pas pour l'âme séparée de son corps. Mais, par leur être même, esprits purs et âmes séparées ne sont nulle part. Ils *sont*, et cela suffit.

Donc, tout au moins avant la résurrection générale, il n'est pas nécessaire d'admettre que le paradis et l'enfer soient autre chose qu'un *état* de l'âme. Pour le purgatoire, où jamais ne pénétreront les corps, les théologiens actuels l'envisagent plus communément comme un état que comme un lieu.

L'auteur de l'article *Purgatoire* du *Dict. de Théol. cath.* a étudié en passant cette question de la localisation des âmes dans l'au-delà (col. 1310 et s.). Il suffit de transcrire ici cet avis autorisé : il serait impossible d'apporter une solution plus pertinente au problème.

« Au Moyen Age, la foi au purgatoire, à l'enfer, au ciel se confond pour ainsi dire avec la foi aux lieux mêmes désignés par ces mots ; après le concile de Trente, les théologiens conservent encore la terminologie traditionnelle dans l'Eglise latine. Suarez n'hésite pas à écrire : *certa veritas fidei est dari post hanc vitam purgatorii locum (De Pænit.*, disp. XLV, sect. I, n. 3). Et Bellarmin envisage le purgatoire comme « un lieu dans lequel, comme dans une prison, les âmes qui n'ont pas été pleinement purifiées en cette vie achèvent leur purification » *(De Purgatorio*, lib. I, c. I).

Les auteurs plus récents n'osent engager la foi sur ce point. Billot estime que l'existence de tels lieux (ciel, enfer, purgatoire) répond à « un sentiment des Pères et des théologiens dont personne ne peut s'écarter sans une grande témérité » *(De novissimis*, q. II, § 3. Cf. Hugon, *De novissimis*, dans *Tract. dogmat.*, t. III, p. 762). Ce dernier théologien s'efforce d'appuyer cette doctrine sur la révélation.

« La Sainte Ecriture, dit-il, insinue que le ciel et l'enfer sont... des lieux. S. Paul atteste que l'âme du Christ est *descendue dans les parties inférieures de la terre* (Ep., IV, 9). Et de même S. Pierre : « Il alla prê-

cher aux esprits *qui étaient dans une prison* » ; ces derniers mots faisant naturellement penser à un lieu matériel... De même, si les âmes des damnés sont dans *le feu réel*, elles sont donc attachées à un lieu déterminé, à un réceptacle.

« Bien que ne définissant pas la chose, les conciles insinuent qu'aux âmes sont assignées des réceptacles ; ils proclament que les âmes saintes *sont reçues immédiatement dans le ciel* (prof. de foi de Michel Paléologue : concile de Florence), et que les âmes des impies *descendent immédiatement en enfer*. On en déduit que ciel et enfer sont des lieux (*ibid.*). »

L'auteur conclut *a pari* pour le purgatoire. Certains collaborateurs de ce Dictionnaire raisonnent de même. Ni Mgr Quilliet (art. *Descente de Jésus aux enfers*, t. IV, col. 565), ni le P. Richard (art. *Enfer*, t. V, col. 101) ne semblent admettre qu'on puisse raisonner différemment sur les textes de l'Ecriture. Beaucoup plus réservée est l'attitude du P. Bernard dans l'article *Ciel*, et surtout celle de M. Gaudel dans l'article *Limbes* (t. IX, col. 771) : « En fait, écrit M. Gaudel, il ne faut jamais oublier que de cette géographie (de l'au-delà) nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale ; les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine (ou la récompense) et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés. »

En ce qui concerne le purgatoire, Palmieri s'exprime ainsi : *Purgatorii nomine intelligitur* STATUS *pœnalis pro justis post mortem, atque intelligi quoque solet locus aliquis in quo ipsi sint* (*De Novissimis*, § 19, p. 52). Ch. Pesch est plus prudent encore : *Existit purgatorium, id est status intermedius* (*Prælect. dogm.*, t. IX, n. 857). Et cette prudence semble bien correspondre au sens des définitions de l'Eglise. En aucune des définitions relatives au ciel, au purgatoire, à l'enfer, on ne peut trouver d'allusion à un lieu. L'enseignement officiel de l'Eglise concerne bien plutôt l'*état* des âmes séparées par rapport à leur fin surnaturelle : ou la possession de cette fin par la vision béatifique, et c'est l'état glorieux du ciel ; ou l'aversion totale et définitive de Dieu, et c'est l'état de damnation en enfer ; ou le retard apporté à l'entrée au ciel par suite d'une purification encore nécessaire, et c'est l'état du purgatoire. »

Ce principe une fois posé, nous pensons que, pour sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel dans le sentiment des Pères et des théologiens « dont on ne saurait s'écarter sans grande témérité », une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. On sait fort bien la part considérable de symbolisme qui se trouve sous des expressions qui sembleraient justifier la réalité des réceptacles. Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus, déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas, d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est souverain maître de toutes choses ? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir *l'existence d'un au-delà*, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme : *il y a analogie*. C'est donc, en définitive, la grande loi théologique de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future.

Ces localisations ne sauraient être conçues d'une façon univoque aux localisations de cette vie. En cette vie, toute localisation suppose des êtres corporels : les uns sont contenus dans les autres par la juxtaposition de leurs superficies respectives. Les limites superficielles du contenant forment ainsi le lieu du contenu : *terminus continentis immobilis primus*, dit S. Thomas expliquant Aristote (IV *Phys.*, lect. 6). Supprimez les corps ; plus de lieu possible, au sens philosophique du mot ; bien plus, concevez un corps sans contenant, ce corps, tout matériel qu'il est, n'a plus, à proprement parler, de localisation (cf. Remer, *Philosophia scholastica*, t. II, Prato, 1895, p. 97). S. Thomas admet cette possibilité pour le corps glorieux du Christ (III[a], q. LVII, a. 4). Pour arriver à nous faire un concept univoque de la localisation des habitants du monde de l'au-delà, il faudrait donc deux choses : *a)* que ces habitants fussent non seulement esprits, mais corps ; *b)* que leur localisation fût nécessairement faite dans les limites du monde matériel. Quant au premier point, à part Notre-Seigneur et sa Sainte Mère, les habitants de l'au-delà sont de purs esprits et, jusqu'à la résurrection générale, des âmes séparées de leurs corps, donc assimilables aux esprits purs. Quant au second point, personne n'admettra que le monde matériel créé soit infini : on peut en conséquence admettre, en dehors des limites de ce monde matériel créé, l'existence de corps humains, fût-ce le corps du Sauveur (ou de la Vierge), échappant totalement aux lois connues de la localisation. Donc, enfin, l'univocité du concept de la localisation doit être exclue de notre théologie de la vie future.

Cette simple remarque ouvre des perspectives sans fin, devant lesquelles notre intelligence doit purement et simplement avouer son impuissance. Les bégaiements par lesquels nous décrivons la vie de l'au-delà ne peuvent qu'emprunter des formules suggérées par les choses d'ici-bas, mais dont la signification est nécessairement tout autre pour les choses de l'autre vie.

Et voici nos conclusions :

1. Ce serait un abus véritable que de vouloir trouver dans les paroles de l'Ecriture et dans les formules conciliaires une expression adéquate ou même simplement une indication suffisante par rapport à la localisation des êtres dans l'autre vie. Si même une définition avait été portée sur les réceptacles des âmes, cette définition devrait encore, quant au sens à lui donner, suivre les lois de l'analogie. A plus forte raison donc, l'analogie s'impose à l'égard d'idées qui ne sont que « suggérées » par l'Ecriture ou les conciles.

2. Ce serait, en second lieu, étrangement s'abuser que de vouloir aboutir à un concept positif de la localisation des âmes dans l'autre monde. Placer l'enfer ou le purgatoire dans le centre de la terre (Suarez rappelle que la doctrine « commune » des théologiens situe le purgatoire en un lieu unique et déterminé vers le centre de la terre *op. cit.*, disp. XLV, sect. II, n. 3-4, et il le prouve par l'Ecriture, Phil., II, 1 ; Apoc., V, 3 ; Eccli., XXIV, 45; etc.; ainsi que par la raison, n. 5-7), discuter sur la proximité ou l'éloignement des autres lieux inférieurs, limbes ou enfer (cf. *ibid.*, n. 8-15), nous semble imaginatif et arbitraire. Si le feu de l'enfer devait être un argument en faveur de cette opinion, il faudrait que ce fût un feu matériel comme le nôtre. Mais que sait-on de la nature de ce feu réel ? Rien, absolument rien. L'argument devient plus fragile encore avec le feu du purgatoire, dont la réalité même peut être contestée sans offenser la doctrine de l'Eglise. Le parti le plus sage est donc de s'abstenir de toute précision ; appartenant au monde des esprits et de l'au-delà — qu'on pèse toute la valeur de ce terme : *extra-mondial* — les lieux de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie avec ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est pas même permis de scruter l'exacte valeur et qui nous autorise simplement à affirmer qu'ils sont, sans pouvoir dire ce qu'ils sont.

3. Reste à expliquer la *présence* de l'âme dans ce « lieu » du purgatoire. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une

action. Il semble difficile d'affirmer que l'âme séparée soit présente de cette manière. Sylvestre de Ferrare accepte cette explication *(In Sum. cont. gentes*, l. III, c. 68) ; mais comment expliquer l'action de l'âme en un lieu, indépendamment du corps ? Peut-être faut-il simplement comprendre cette présence de l'âme dans les lieux de félicité, de purification, d'expiation, par une détermination *d'ordre purement intellectuel* : en vertu d'une dispensation divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le lieu que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent ; ainsi ce « lieu » deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné. Cette explication, proposée par Billot *(De novissimis*, q. II, § 3, p. 45), ouvre des perspectives intéressantes sur la façon analogique de concevoir le lieu du purgatoire. Le théologien jésuite ajoute : « Peut-être faut-il dire davantage, mais de ce « davantage », je ne puis que confesser mon ignorance. » *(Ibid.)*. Ayons la même humilité. »

Recommandez donc à Jean-François, à votre ami et à ses confrères, de ne pas chercher à savoir ce qu'on ne peut savoir.

Q. — Onésime gère un bureau de tabac, dont il est titulaire légal.

a) Il se rend à l'entrepôt des tabacs, s'approvisionner de marchandise ; on lui délivre x paquets de tabac, qu'il paye comptant, et on lui concède une ristourne de 6 % ; ce sera là son bénéfice, ou plutôt la rémunération de son travail pour la vente au détail desdits paquets emportés.

b) Avant qu'il eût fini la vente des paquets, pris et payés comptant, l'Etat relève le prix de vente de chaque paquet de tabac et procède au recensement des paquets invendus, dans les divers bureaux, pour les frapper naturellement d'une taxe supplémentaire.

c) Onésime triche sur le nombre des paquets qui lui restent, et n'en déclare qu'une quantité inférieure à celle qu'il a en réalité.

d) Mais il vend sa marchandise *au nouveau prix* fixé par l'Etat, et de ce fait il se procure de 5 à 600 f. de recettes supplémentaires, legalement indues, et que ne peut justifier son travail personnel de revendeur.

e) Sa conscience réclame et, à Pâques, il soumet loyalement le cas à son confesseur : « Dois-je restituer ? A qui restituer ? Et comment restituer ? lui dit-il. Je suis tout disposé à exécuter, sans discussion aucune, votre décision. »

Le confesseur répond qu'il réfléchira et donnera une réponse, aussitôt que possible, et, après lui avoir donné l'absolution, lui permet naturellement l'accès de la Table sainte.

Après avoir consulté le *Summarium theologiæ moralis* d'Arregui, S. J., le confesseur décide de laisser son pénitent jouir en paix du produit de sa fraude, à moins que n'intervienne une condamnation d'un tribunal civil, auquel cas il sera obligé, *en conscience*, de solder la restitution imposée et l'amende infligée.

Pour justifier sa décision, le confesseur affirme (toujours d'après Arregui) : 1° que la taxation du tabac n'est qu'une loi pénale (p. 234, § 2, n° 401) ; 2° que toute loi pénale n'oblige qu'après décision du juge (p. 45, n° 81).

f) Soumise à un autre confrère, cette décision a été violemment combattue :

1° Comme immorale, car elle paraît justifier le dicton populaire : « Pas vu, pas pris ! » et laisse la porte ouverte à toutes sortes de fraudes envers l'Etat, qui a cependant un droit réel à faire rentrer ses impôts directs et indirects pour le plus grand bien de ses sujets.

2° Comme injuste, je veux dire lésant gravement la vertu de justice, qui défend de jouir d'un bien qui ne nous appartient pas. Or Onésime jouit d'un bien qui appartient ou à l'Etat, en raison du relèvement du prix du tabac, ou aux fumeurs qui se sont approvisionnés chez Onésime, et que l'Etat obligeait à solder leur tabac au nouveau prix, imposé par décret-loi.

L'indélicat Onésime est donc soumis à restitution.

C'est à l'Etat qu'il doit restituer.

Pour ce faire, il faut lui conseiller de prendre pour 600 f. de bons de la Défense nationale, qu'il brûlera ensuite.

g) Témoin de la discussion, un troisième confrère reproche au confesseur sa décision trop « laxiste » vraiment, — et à son confrère sa décision trop « rigoureuse ».

Il prétend même concilier les inconciliables et réconcilier les antagonistes, en leur proposant la solution suivante :

« L'Etat a suffisamment volé l'Eglise et ses œuvres, pour que l'on puisse, en conscience, pratiquer, à l'occasion, une légitime compensation occulte. En conséquence, imitant le sage Salomon, j'obligerais Onésime à verser *en bonnes œuvres* la moitié de la somme frauduleusement acquise. — Il pouvait la garder toute entière, dit le confesseur. — Il devait la rendre intégralement, affirme son antagoniste. — Partageons la poire en deux, et vous serez d'accord. Qu'Onésime verse donc à des bonnes œuvres la moitié de la somme en litige, environ 300 f. ; il aura libéré sa conscience et de plus il aura fourni à l'Etat l'occasion de réparer en infime partie, soit, mais de réparer tout de même, ses innombrables vols, résultant de ses lois spoliatrices de suppression des Ordres religieux, de Séparation, de dévolution des biens, etc., etc., qui nous oppriment toujours, car elles ne sont pas rapportées. »

Quel est celui des trois confrères qui a trouvé la juste solution ?

R. — En France, l'Etat s'est réservé la vente du tabac sur tout le territoire. Il exerce à l'égard de cette marchandise ce qu'on appelle un monopole de droit ou monopole légal, et pour le distinguer de ceux qu'il concède à des particuliers ou des sociétés particulières, on l'appelle monopole public ou monopole d'Etat.

C'est pour lui le moyen de percevoir sur les usagers du tabac un impôt indirect, en vendant les paquets du cher produit à un prix qui dépasse le juste prix maximum. L'Etat a ce droit de percevoir des impôts pour faire face aux dépenses nécessitées par la gestion du bien commun. Ce n'est pas ici le lieu de discuter si l'impôt prélevé par la vente du tabac est juste ou injuste. En soi, il est juste ; en fait, il pourrait être injuste, s'il était exagéré.

L'Etat exerce lui-même, par l'intermédiaire ou, si vous préférez, par le moyen des buralistes, le monopole du tabac. Quelle est donc, vis-à-vis de l'Etat, la situation du buraliste ? C'est un agent, un fonctionnaire, un serviteur qui vend, au nom et au profit de l'Etat, des paquets de tabac aux clients qui les achètent. Ce n'est pas lui qui fixe le prix du tabac, mais l'Etat. Pour sa peine, il reçoit une rémunération de 6 %. Il a donc un contrat, tacite, verbal ou écrit, mais un contrat réel et valide, comme celui passé entre le propriétaire de l'épicerie à laquelle vous faites vos achats et le commis qui vous sert au magasin.

Or, le contrat lie le buraliste à l'égard de l'Etat, et réciproquement l'Etat à l'égard du buraliste L'un doit son travail de commis-vendeur, l'autre la rémunération de 6 %. De part et d'autre, obligation de justice commutative.

Le buraliste n'a pas à savoir si l'Etat vend trop cher ou pas assez cher les paquets de tabac qu'il remet pour la vente. C'est une question tout à fait en dehors de son contrat. Si donc demain l'Etat lui télégraphie : « Vendez le tabac 50 centimes en plus par paquet, » le buraliste doit s'exécuter.

tout comme le commis d'épicerie qui reçoit chaque matin les ordres de son patron.

On objectera : « Le buraliste, en prenant livraison du tabac qu'il détient, en a payé le prix, donc il en est désormais le propriétaire, et en conséquence il peut le vendre à son propre profit au prix majoré par l'Etat. »

C'est une erreur : le buraliste n'est pas le propriétaire comme le fumeur qui vient de faire « son plein » de tabac en prévision de la hausse. Sans doute, il paie à la régie le prix du tabac qu'il emporte, mais il ne fait là qu'une avance d'argent à l'Etat, dont la contre-partie est la remise de 6 %, à savoir, sa rémunération soldée aussi d'avance, avant son travail. Il rentrera dans ses débours au fur et à mesure de la vente au détail. Du reste, c'est là une des conditions implicites au moins du contrat qui lie buraliste et Etat : ils ont accepté de faire l'avance, l'un du prix de vente, l'autre de la rémunération. C'est également une clause implicite du contrat que l'Etat peut frapper de majoration les paquets de tabac encore invendus chez son commis buraliste. L'Etat a ce droit, et il en use. Dites alors, si vous voulez, que le buraliste n'est qu'un dépositaire du tabac qu'il doit vendre, rien ne s'y oppose. Mais son contrat est clair, et l'oblige en conscience.

Alors, vienne le jour de la hausse ; les fonctionnaires de la régie passent chez tous les buralistes, qui sont comme les succursalistes du bureau régional, pour étiqueter les paquets aux nouveaux prix imposés par l'Etat. Les buralistes, commis-vendeurs de l'Etat aux clauses de leur contrat, n'ont pas le droit de cacher la marchandise. S'ils le font, ils manquent à leur contrat, causent un dommage à l'Etat. Et s'ils vendent aux nouveaux prix majorés la marchandise qu'ils détiennent, en gardant pour eux cet excédent, ils s'approprient le bien d'autrui, le bien de l'Etat.

Or, le bien d'autrui injustement acquis ne saurait être gardé, mais doit retourner à son légitime propriétaire ; le dommage injustement, volontairement, et réellement causé doit être réparé.

Le buraliste en question, injuste damnificateur et injuste détenteur du bien d'autrui, parce qu'il a violé le contrat qui le lie en justice commutative, est obligé de restituer.

A qui ? A l'Etat.

Pourquoi pas aux fumeurs ? Parce que le buraliste n'a rien à voir avec eux. Il est, en la circonstance, le commis-vendeur et percepteur de l'Etat. Tout comme le percepteur des impôts directs, son contrat l'oblige à percevoir le prix fixé pour chaque paquet de tabac, ni plus, ni moins.

Pourquoi pas aux bonnes œuvres, sous prétexte, comme on l'a suggéré, que l'Etat leur a fait du tort dans le passé ? Parce que le commis n'a pas à savoir si son patron a été injuste à l'égard de quelque prochain : il n'est pas chargé de réparer les dommages, les injustices, de quelque nature qu'elles soient, commises par son patron ; il ne connaît celui-ci que par le contrat qui le lie à son égard. Parce qu'il n'a pas le droit de commettre un vol pour faire même une bonne action : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Parce que les conditions requises pour liciter la compensation occulte ne se vérifient pas dans ce cas. Parce que... comme dans la fable, on n'en finirait pas !

Pourquoi à l'Etat ? Parce que l'Etat engageant un buraliste agit comme un particulier. Particulier à particulier, c'est de la justice, non pas légale, mais commutative, qui oblige *cum onere restitutionis.* Or, ici, c'est l'Etat agissant à titre de particulier qui a été injustement lésé par son commis buraliste, violant son contrat.

Quand faut-il restituer ? Tout de suite, c'est-à-dire aussitôt qu'on le peut.

Pourquoi n'attendrait-on pas une sentence du juge ? Eh ! cher confrère, parce que vous avez mal interprété Arregui sur qui vous appuyez votre raisonnement. Vous dites : « Toute loi pénale n'oblige qu'après sentence du juge, à subir la peine ou l'amende infligée après la contravention. » C'est vrai. Et vous placez en mineure : « Or la taxation du tabac n'est qu'une loi pénale : « Monopolium certæ mercis, v. g. tabaci, a Principe concessum non prohibet in conscientia a mercede illa vendenda : censetur enim lex pœnalis. » (Arregui. n. 401, § 2). *Transeat !* Mais il ne s'agit pas de cela pour notre buraliste. La loi qui confère à l'Etat le monopole de la vente du tabac est une loi pénale, partant qui n'empêche pas en conscience ce que nous appelons la contrebande du tabac. Le contrebandier qui vend du tabac, *ante sententiam judicis*, ne doit rien à l'Etat ; mais s'il est pris et condamné à restitution du dommage causé à l'Etat, *post sententiam judicis*, il doit en conscience restituer, sans préjudice de l'amende supplémentaire ou même de la prison dont il sera gratifié. Voilà le sens du texte d'Arregui. Mais notre buraliste n'est pas un contrebandier, un marchand de tabac à son compte en marge de la loi. C'est un commis-vendeur engagé par l'Etat pour la vente du tabac au profit de l'Etat. Le contrebandier n'a pas de contrat, le buraliste en a un qu'il doit en justice stricte observer.

Comment restituer à l'Etat ? C'est simple. Le confesseur peut s'en charger : il ira remettre la somme confiée à ses soins par le pénitent au receveur des finances ou au percepteur de son choix en lui disant : « Restitution à l'Etat. Voyez que la confession a du bon. » Le percepteur en sera édifié. Mais mieux et plus simple encore : le pénitent enverra lui-même la somme à restituer, sans autre indication que : « Restitution faite à l'Etat ». Ou bien, il achètera des timbres, un titre de rente, qu'il détruira. On n'a que l'embarras du choix.

Résumons : le buraliste en question ayant manqué aux obligations précises de son contrat a causé à l'Etat un dommage qu'il doit réparer sans retard, et restituer à ce dernier une somme qu'il détient injustement. *Res clamat domino !*

Q. — L'*Ami* aurait-il l'amabilité de me donner les renseignements suivants ?

1° Par qui furent assassinés les parents du médecin militaire Broussais (1772-1838) ? Ces assassins étaient-ils des royalistes et des catholiques pratiquants ?

2° Les catholiques firent-ils de l'opposition lors de l'entrée de Broussais à l'Institut ? et lors de sa nomination comme professeur à la Faculté de médecine de Paris ?

3° L'enterrement religieux de Broussais fut-il interdit ?

Je me permets de vous poser ces questions parce qu'officier de réserve du Service de Santé, et suivant les Cours de Perfectionnement à Hanoï, le médecin-

capitaine de réserve Massias, agrégé, professeur à la Faculté de médecine de Hanoï, fit, le mercredi 1er mars courant, une conférence sur le médecin Broussais, où il dit (je garantis le sens, sinon les termes) :

« A la suite de l'assassinat de ses parents par des catholiques royalistes, Broussais s'éloigna encore davantage de la royauté et de l'autel.

« Les Jésuites, la Congrégation comme l'on disait alors, les prêtres luttèrent contre la nomination de Broussais à l'Institut et à la Faculté.

« Son enterrement fut un triomphe ;... il fut naturellement civil, mais l'aumônier du Val-de-Grâce récita des prières, ce qui lui valut de ses supérieurs un blâme sévère et, peu après, son changement. Un digne ecclésiastique, client de Broussais, ne craignit point, afin de prouver sa reconnaissance, de braver les foudres de l'archevêque en faisant l'éloge du défunt et en déposant une gerbe de fleurs sur sa tombe. »

R. — Il est parfaitement exact que les parents de Broussais furent assassinés et que les assassins se donnaient pour catholiques et royalistes.

Mais il est nécessaire de se rappeler les circonstances et la date, pour donner à ce fait odieux sa portée et sa signification exactes. Il en est de même des autres événements de la vie du grand médecin. Il faut donc rappeler sommairement la vie de Broussais, ses luttes, les oppositions qu'il provoqua par son caractère agressif et ses opinions tranchantes.

François-Joseph-Victor Broussais était né le 17 décembre 1772, à Saint-Malo, d'une famille adonnée depuis plusieurs générations aux études médicales ou pharmaceutiques. Son arrière-grand-père avait été médecin de la marine ; son grand-père, pharmacien ; son père, officier de santé. Il fut élevé pieusement, fut enfant de chœur à Pleurtuit, petite ville à 9 kil. de Saint-Malo. De bonne heure, il se fit remarquer par une prodigieuse mémoire ; sur ses vieux jours, il lui arrivait de réciter par cœur de longues tirades de Virgile, d'Horace ou des psaumes qu'il avait appris dans son enfance. Il fut envoyé au collège de Dinan, tenu par des prêtres, et y fit de solides études classiques. Il n'avait que 17 ans quand éclata la Révolution et il entra alors dans l'armée, en se consacrant, sous la direction de son père, aux opérations chirurgicales dans la marine de guerre. Il servit durant cinq ans comme chirurgien, sans grades universitaires, sur différents navires et dans les hôpitaux de Brest.

Ses parents passaient pour être partisans de la Révolution. Dans un pays où les passions politiques étaient excitées au plus haut point, c'était une réputation dangereuse. Tout le monde connaît les événements dont la Bretagne fut alors le théâtre. Mais on est porté souvent à faire des confusions entre des faits connexes bien qu'assez différents. C'est ainsi qu'il ne faut pas mettre sur le même pied la *chouannerie* de Bretagne et la *guerre de Vendée*. Les chouans opéraient au nord de la Loire, en Bretagne, en Normandie, dans le Maine et même en Touraine. Ils ne formèrent jamais de véritables armées comme les Vendéens. Mais ils constituaient seulement des groupes peu nombreux, se réunissant pour un coup de main préparé d'avance, puis s'éclipsant promptement. En beaucoup de cas, bien que, dans l'ensemble, ces audacieux partisans osassent se réclamer de la foi catholique et de la conviction monarchiste, les attentats perpétrés avaient toutes les allures et même toute la triste réalité d'exploits de brigands.

Il semble bien que l'assassinat du père et de la mère de Broussais, dans la nuit de Noël 1795, rentre dans cette dernière catégorie. Le *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, à l'article *Broussais* (1866), se borne à dire que les parents de Broussais furent « lâchement assassinés par des bandes fanatiques qui les soupçonnaient d'être favorables aux idées nouvelles. »

Dans ces conditions, faire de cet abominable meurtre un crime catholique et royaliste, c'est commettre une véritable erreur historique, en se faisant l'écho d'une calomnie contre le catholicisme et le royalisme. Il s'agissait là soit de vengeance privée, prenant couleur de vendetta politique, soit d'un fait de guerre civile, comme il y en a dans toutes les époques troublées.

Mais revenons à Broussais. Il continua à exercer la chirurgie dans la marine de guerre jusqu'en 1799. Il vint alors à Paris, afin d'y faire des études régulières de médecine. Il y connut comme professeurs Chaussier, auprès duquel il puisa sans doute des leçons d'intolérance, Bichat dont il fut l'admirateur et l'ami, Pinel enfin dont il embrassa d'abord, avec toute l'exubérance d'emballement qui était dans son tempérament, les opinions médicales. Il obtint le grade de docteur en 1803, pratiqua la médecine dans Paris, mais fut promptement dégoûté par le peu de succès qu'il obtenait.

Protégé par Desgenettes, il passa alors de nouveau dans le service médical de l'armée, parcourut l'Europe, servit dans les hôpitaux de Belgique, Hollande, Autriche, Italie et Espagne. Il y amassa les matériaux d'un grand ouvrage et publia, dès 1808, une *Histoire des phlegmasies chroniques*, en deux volumes, qui eurent beaucoup de peine à se vendre au début, mais qui dans la suite, quand Broussais se fut fait connaître, s'écoulèrent rapidement et furent même plusieurs fois réédités. Dès cette époque, Broussais attaquait violemment les idées de Pinel, son ancien maître, et attribuait tous les désordres fonctionnels et organiques à un seul principe qu'il appelait l'*irritation*.

A cette date et après l'échec de son livre, Broussais devint médecin principal d'un corps d'armée en Espagne.

Survint l'écroulement de l'Empire et, avec lui, la fin des guerres napoléoniennes. Broussais risquait de se trouver sans emploi, quand Desgenettes vint de nouveau à son secours et le fit nommer, en 1814, médecin ordinaire et second professeur au Val-de-Grâce. Quand Desgenettes devint, en 1820, professeur à la Faculté de médecine de Paris, Broussais le remplaça comme premier professeur au Val-de-Grâce.

Il était devenu alors une personnalité de tout premier plan dans l'art médical. C'est qu'il s'était révélé un maître de la parole, un conférencier d'abord lourd et confus, puis s'animant par degrés, s'échauffant dans la discussion des doctrines en cours, et s'élevant à une véritable éloquence, par la passion qu'il apportait à la discussion. En dehors de ses cours réguliers, il avait ouvert des conférences libres et avait dû changer de salle à plusieurs reprises devant l'affluence énorme des auditeurs.

C'est qu'il ne s'agissait de rien moins que

d'une révolution dans l'enseignement de la pathologie. Broussais avait un système ; c'est ce qu'on put appeler le « *Broussaisisme* ». Cette doctrine nouvelle fut exposée, en détail, dans un ouvrage en quatre volumes intitulé : *Examen de la Doctrine médicale généralement adoptée* (1817). Cette œuvre de polémique, dirigée surtout contre la doctrine de Pinel, était écrite avec une verve incisive et témoignait d'une grande puissance de logique, et comme elle était soutenue par un enseignement oral de plus en plus retentissant, elle obtint le plus grand succès et donna au précédent ouvrage de son auteur la popularité qui lui avait totalement fait défaut jusque-là.

Fondateur de *l'Ecole physiologique*, entouré de nombreux disciples, Broussais lutta pour le triomphe de ses théories et parvint à les faire largement adopter. Il lui vint des élèves de tous les pays d'Europe. En 1822, il fondait les *Annales de la doctrine physiologique*, qui devaient former 26 volumes in-8 jusqu'à leur disparition en 1834. Il publia également, de 1822 à 1824, un *Traité de Physiologie appliquée à la pathologie*, en deux volumes in-8.

Quelle était donc sa théorie médicale ?

Le « Broussaisisme » part de ce principe que les tissus vivants sont doués essentiellement de *rétractilité*, sous les influences du dehors ou du dedans. Leur propriété primordiale est donc l'*irritabilité*. Tous les phénomènes physiologiques se ramènent à celui de l'*irritation*. Selon Broussais, il n'y a pas de maladies générales, toute manifestation pathologique se rattache à l'irritation d'un seul organe ou d'un seul système organique. Le problème essentiel de la thérapeutique est donc d'atteindre l'organe lésé, au moyen des « sympathies » révélées par les symptômes connexes de la maladie en traitement. Mais comme c'est dans le tube digestif que se rencontrent les plus évidentes et les plus remarquables « sympathies », c'était là que Broussais cherchait le siège de toutes les maladies dont le siège lui était inconnu. Il attribuait au moins le tiers de toutes les maladies au tube digestif et il proclamait que « *la Gastro-Entérite est la base de la Pathologie.* »

Partant de là, il raisonnait de la façon suivante : — La contractilité et l'irritabilité étant la propriété fondamentale du tissu vivant, toute maladie provient d'un excès de sensibilité. Donc, tout ce qui accroît cette sensibilité nourrit la maladie. Il s'ensuit que la thérapeutique ancienne fait fausse route toutes les fois qu'elle ordonne des fortifiants et des toniques. C'est tout le contraire qu'il faut faire. Toutes les maladies doivent se soigner par les débilitants et la saignée. Mais l'instrument le plus pratique de la saignée est la *sangsue*. Il y a toujours avantage à se porter au-devant de l'évolution de la maladie, à couper les vivres en quelque sorte au mal, en administrant des débilitants et des sangsues.

Le prix des sangsues augmenta dès lors dans des proportions formidables. On les rechercha dans toutes les directions ; elles vinrent à Paris par tombereaux ! On calcula que, dans l'ensemble des hôpitaux parisiens, on en employait de 5 à 6 millions par an. Rien qu'à l'Hôtel-Dieu, il en fallait 400 par jour dans chaque salle. Chaque malade en traitement était sucé, en moyenne, par 170 sangsues. On tirait jusqu'à 1700 quintaux de sang sur un total de 35 000 malades, chaque année.

Broussais présentait sa théorie de façon si abrupte et si catégorique, que les spiritualistes en prirent ombrage. Son *Traité de l'irritation et de la folie*, publié en 1828-1829, fut vivement attaqué comme imbus de matérialisme. Broussais n'en fut pas moins nommé, en 1832, professeur de Pathologie générale et de Thérapeutique à la Faculté de médecine de Paris et plus tard membre de l'Institut. Il était naturel que l'opposition lui vînt surtout de la part des croyants, puisqu'on le regardait comme matérialiste. On ne peut pas faire le moindre grief aux catholiques d'avoir critiqué un enseignement aussi aventureux que celui de Broussais. Ils le faisaient du reste, à la fois, du point de vue religieux et philosophique d'une part, et du point de vue scientifique d'autre part.

Le coup de grâce fut donné au Broussaisisme par la terrible mésaventure qui lui arriva au cours de l'épidémie de choléra de 1832. Le mal redoutable, que l'on appelait familièrement, jusque dans les basses classes, le *Morbus*, atteignit le président du Conseil à la suite d'une visite aux hôpitaux, l'illustre Casimir Périer. A Londres, où ne sévissait pas la doctrine thérapeutique de Broussais, le choléra avait fait relativement peu de victimes. Mais la théorie des débilitants et des sangsues, en usage à Paris, se révéla une épouvantable erreur. L'arrivée du fléau fut officiellement notifiée le 29 mars, jour de la Mi-carême. Il faisait un temps délicieux. Les Parisiens se trémoussèrent sur les boulevards avec d'autant plus de joie ; on vit même des masques destinés à parodier la couleur des cholériques et à railler la maladie. Le soir, les bals populaires furent plus fréquentés que jamais. On dansait, on engloutissait des boissons froides, des glaces, jusqu'au moment où le plus sémillant des arlequins sentit soudain trop de fraîcheur dans ses jambes, ôta son masque et fit voir devant la surprise générale un visage bleu-violet. On commença à comprendre. Les rires se turent. Il fallut appeler des voitures, on les chargea de masques, qui passèrent du bal à l'Hôtel-Dieu, sous les déguisements les plus burlesques et pour la plupart y moururent en quelques heures [1].

Parmi les malades illustres, on compta Guizot et d'Argout, qui guérirent, mais aussi Casimir Périer, qui mourut après une terrible agonie. Or, il avait pour médecin personnel Broussais, qui n'hésita pas à lui appliquer ses méthodes, employées aussi très généralement dans les hôpitaux.

A partir de cette catastrophe, Broussais vit son système, surnommé « *le physiologisme* », de plus en plus abandonné, et ses cours désertés. La publication, en 1834 et 1835, des cinq volumes de son *Cours de Pathologie* ne réussit pas à enrayer la débâcle. Broussais mourut presque subitement, dans sa demeure de Vitry, le 17 novembre 1838.

En ce qui concerne ses funérailles, nous n'avons pu découvrir aucune trace de tapage fait autour d'elles [2], et cela est d'autant plus remarquable que,

[1] Sur tout cela, voir Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, t. II, p. 106 et s.

[2] Voici en effet tout ce qu'en dit l'*Ami de la Religion*, n° 3050, du samedi 24 novembre 1838, p. 380 : « Les obsèques du professeur Broussais ont eu lieu mercredi. Le corbillard a été traîné par des étudiants en médecine,

précisément à cette date, l'opinion était mise violemment en éveil sur les empiètements du clergé en matière d'enterrement, ainsi qu'en témoignent les incidents tumultueux qui marquèrent les obsèques civiles du fameux Montlosier, en décembre 1838, trois semaines après la mort de Broussais. Thureau-Dangin, le grand historien de cette époque, ne parle pas de Broussais. Nous ne pouvons donc ni infirmer ni confirmer les détails donnés dans la question qui nous a été posée. Une chose est sûre : c'est que l'Eglise est seule juge des honneurs religieux qu'elle décerne ou refuse, et qu'elle le fait à bon escient. Ceux qui ont vécu en dehors de ses lois sont totalement illogiques en réclamant son concours, en cette suprême circonstance, avant d'avoir accompli les rétractations et réparations nécessaires [3].

RECTIFICATION. — Récemment, p. 304, nous nous sommes prononcé pour la validité d'un mariage contracté sans aucune formalité religieuse entre un russe orthodoxe et une musulmane. Nous nous basions, pour nier l'existence de l'empêchement de disparité de culte *in casu*, sur le can. 1070. En réalité, le Code ne légiférant en principe que pour l'Eglise latine, nous aurions dû recourir au droit oriental. Or, d'après celui-ci, il existe un empêchement de disparité de culte entre *tout baptisé*, catholique ou non, et tout infidèle. Le mariage entre orthodoxe et musulman est donc nul. (Cappello, *De Matrimonio*, n. 906).

C'est ainsi d'ailleurs qu'en a jugé en 1929 la S. C. de la Propagande, dans une réponse au Vicaire apost. du Delta du Nil : « Mahmoud, musulman, et Neyma, copte orthodoxe, ont contracté mariage devant le cadi ; ils désirent se convertir. Dois-je les considérer comme légitimement unis ? — R. *Negative*. »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Q. — Que penser de l'*Histoire d'Angleterre* par André Maurois, spécialement au point de vue catholique, en particulier de ce qu'elle dit touchant les rapports des rois d'Angleterre avec la Papauté et sur les causes de la séparation d'avec Rome de l'Eglise d'Angleterre ?

R. — L'*Histoire d'Angleterre* d'André Maurois (in-16 de 754 p., 25 f., Paris, Fayard, 1937) est un résumé très dense, mais nécessairement incomplet. Il était sans doute difficile de faire tenir davantage de choses en un volume de 750 pages, sans sacrifier l'élégance littéraire et le charme du récit, mais il était tout à fait impossible de tout dire. Telle qu'elle est, cette *Histoire* nous apparaît comme une belle réussite.

Mais cela ne veut pas dire que certaines appréciations ou certains raccourcis ne doivent ou ne puissent être considérés comme sujets à caution. En ce qui regarde les problèmes religieux, M. Maurois nous a paru les traiter avec sympathie, avec déférence, mais aussi avec cette sorte de détachement et d'incuriosité sur le fond des choses qui caractérise trop souvent les écrivains à la mode.

Voici quelques exemples de ce dédain un peu transcendantal à l'égard des problèmes profonds que pose l'histoire religieuse d'Angleterre.

Parlant des rapports entre Lanfranc et Guillaume le Conquérant d'une part, et le célèbre moine Hildebrand d'autre part, l'auteur écrit, sans faire la distinction entre une ambition terrestre et une ambition spirituelle :

« Deux ambitions s'accordaient : Guillaume rêvait d'être Roi d'Angleterre et, pour ce grand dessein, le Pape pouvait le servir ; Hildebrand rêvait de faire du Pape le suzerain et le juge de tous les princes de la chrétienté, et un candidat au trône prenait volontiers envers Rome des engagements qu'eût refusés un roi légitime » (p. 84).

Il nous semble que les grands desseins du futur Grégoire VII se trouvent ici mal définis. Les mettre en parallèle avec les projets de conquête ou plus exactement d'usurpation d'un Guillaume de Normandie, nous paraît inexact et injuste. Avancer que le moine Hildbrand voulait faire du Pape « le suzerain et le juge de tous les princes de la chrétienté », c'est peut-être employer des termes trop précis et trop forts : le juge spirituel, oui, — le suzerain temporel, ce serait à démontrer !

Et cela choque d'autant plus que presque aussitôt après, l'auteur nous dit que les titres de Guillaume à la couronne d'Angleterre étaient à peu près sinon tout à fait nuls. On aurait donc tendance à croire que ceux du pape, que l'on vient de leur comparer, n'étaient pas meilleurs.

Mais nous ne croyons pas qu'il faille presser outre mesure le texte de M. Maurois. Il n'a sûrement pas voulu jeter le discrédit sur le grand caractère de Grégoire VII. La preuve en est qu'à la p. 119, s'expliquant avec plus de clarté et de façon plus directe, il écrit fort justement :

« Entre l'Eglise romaine, réorganisée par Grégoire VII, et les monarchies civiles, un conflit devenait inévitable. Le dessein du Pape était noble : « Il souhaitait réformer l'Eglise pour la rendre digne de réformer le monde. » Le clergé, pensait-il, avait perdu son prestige parce qu'il s'était trop mêlé au monde laïque. Si l'homme d'Eglise dépendait des seigneurs ou des rois, il ne pouvait montrer, dans sa lutte contre le péché et l'impiété, ni le même courage, ni la même intransigeance que s'il ne dépendait que de ses chefs spirituels. Tel était le sens profond de la querelle dite des Investitures qui troubla l'Angleterre et l'Europe. »

de la rue d'Enfer à l'église du Val-de-Grâce, et après l'office funèbre, au cimetière du Père-La-Chaise, en passant devant l'Ecole-de-Médecine, devant le Palais de l'Institut pour aller traverser la place Vendôme, et suivre la ligne des boulevards jusqu'à la hauteur du cimetière. Il a fallu trois heures au cortège pour opérer ce long circuit ; aussi a-t-on vu des personnes qui en faisoient partie, s'en détacher pour s'en retourner chez elles, et a-t-on entendu d'autres personnes se plaindre de la fatigue qu'elles éprouvoient. Le char est arrivé au cimetière à quatre heures, et après les discours prononcés par MM. Orfila, Larrey et Bouillaud, ce dernier, élève de M. Broussais, la nuit a forcé l'assemblée à se disperser sans avoir entendu deux ou trois autres discours qui devoient encore être prononcés. »

[3] Sur Broussais : Montègre, *Notice historique sur la vie, les travaux, les opinions de Broussais*, Paris, 1839. — Mignet, *Etude sur Broussais*, lue à l'Académie des Sciences morales et politiques, le 27 juin 1840. — Gourad, article sur Broussais dans la *Revue des Deux Mondes*, du 1er mai 1839 (il le compare à Lamennais, en disant que si celui-ci fut « l'abbé guerroyant », Broussais fut « le médecin guerroyant »). — Bérard, *Discours sur Broussais* à la Faculté de médecine de Paris, le 4 novembre 1839. — *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, au mot *Broussais*.

A la bonne heure ! Il n'est plus question ici d'attribuer à Grégoire VII le projet de se faire *le suzerain*, mais seulement le juge moral des rois et des princes.

De même, André Maurois sait rendre justice à la grande figure de S. Anselme. Il a, pour le caractériser, des mots heureux :

« Italien comme Lanfranc, écrit-il, mais beaucoup moins intéressé que celui-ci par les affaires temporelles, Anselme était un saint auquel la vie terrestre apparaissait comme un rêve rapide et vain, sans autre sens que celui d'une préparation à la vie éternelle... Mais si Anselme avait la modestie d'un saint, il en avait aussi la fermeté et il était décidé à faire respecter en sa personne la dignité de l'Eglise... Le Roi haïssait l'Archevêque et ne s'en cachait pas. L'Archevêque regardait le Roi dans les yeux et lui reprochait ses vices... » (p. 121).

Il y a un autre très grand personnage dans l'histoire religieuse d'Angleterre au Moyen-Age : S. Thomas Becket. L'appréciation de M. Maurois à son sujet, bien que nuancée avec soin, nous a paru un peu plus discutable, au moins par le mot qui la termine :

« C'est un cas remarquable que celui de ce grand seigneur temporel qui, aussitôt archevêque, devient un ascète. Désormais, il donnera tout son temps aux œuvres et à la prière. A sa mort, on trouvera sur son corps un cilice et les cicatrices de la discipline. Le siège de Canterbury, qui avait déjà fait du doux Anselme un archevêque militant, fit du Chancelier Becket, serviteur du Roi, *un rebelle, puis un saint* [1]. Il semble, quand on lit la vie de Becket, qu'il ait cherché à être successivement le parfait ministre, puis le parfait homme d'Eglise, tels que les aurait pu imaginer le spectateur le plus exigeant. *Attitude où se mêlent les scrupules et l'orgueil.* »

Evidemment, il y eut entre Becket chancelier et Becket archevêque une grande différence. Mais il s'agit de savoir lequel des deux était dans la vérité. Il s'agit de savoir si le passage de l'un à l'autre personnage n'a pas été préparé par de longues et puissantes réflexions, par des prières, par des grâces d'état, par toute une bienfaisante révolution qui fit de Becket, jusque-là mondain et ami du luxe, un prélat mortifié, dédaigneux de la faveur des grands et uniquement désireux de justice au profit de la grande puissance spirituelle de qui dépendait le salut de l'humanité et de la civilisation.

Nous ne voyons pas pourquoi, en particulier, l'intransigeance de Becket apparaît à M. Maurois comme un signe *d'orgueil*. A ce compte, tout homme qui résiste à l'oppression ou à ce qu'il considère comme un injuste empiétement sur ses droits pécherait par orgueil ! Ce n'est sûrement pas ce qu'a voulu dire M. Maurois.

Il reste pourtant que l'on est un peu heurté par la facilité avec laquelle il attribue à celui qu'il nomme « un saint », soit l'esprit de rébellion, soit l'esprit d'orgueil. Qu'il nous permette de nous montrer susceptibles sur des points aussi délicats. Un saint, pour nous, est un homme que l'on honore d'un culte et que l'on s'efforce d'imiter en ses vertus héroïques. L'orgueil et la révolte sont incompatibles avec notre notion de la sainteté.

Mais encore une fois, nous ne trouvons pas la moindre trace de malveillance envers l'Eglise dans le beau livre de M. Maurois. Il ne cherche pas, comme tant d'autres, à tourner en objection contre l'Eglise certaines pages sombres de son histoire intérieure. Il fait la part des défaillances humaines. Aussi longtemps que l'on prendra les clercs parmi les hommes et non parmi les anges, il se trouvera en eux de l'humain. M. Maurois le sait et il écrit, avec beaucoup de largeur et de justesse d'esprit : « L'Eglise, qui se donne pour mission terrestre de dompter et de discipliner les passions humaines, se trouve elle-même sans cesse menacée par les retours offensifs de ces passions » (p. 179). La peinture qu'il fait des malheurs et des misères d'ordre moral de l'Eglise d'Angleterre n'est pas inutilement poussée au noir. Il sait faire la part du bien à côté de celle du mal. Il a de fort belles pages sur les Ordres mendiants (180 et s.). Et quand il a à signaler la décadence de ces Ordres eux-mêmes, il ajoute :

« Il serait injuste de les en blâmer, ils adoptaient un mode d'existence qui était celui des êtres parmi lesquels ils vivaient, mais au XIVe siècle, le « Frère quêteur », trop gras, trop bien nourri, est une des cibles favorites des satiristes... Dans les *Contes de Canterbury*, le frère de Chaucer ressemble déjà aux moines rabelaisiens. En fait, la plupart des frères étaient des hommes sans méchanceté, mais le contraste entre la règle de leur Ordre et la nature de leur vie allait fournir des éléments aux indignations des *purs* » (p. 184).

Et l'auteur signale, dès lors, dans *l'insularité* de l'Angleterre une des causes lointaines de son détachement de Rome et de son schisme au XVIe siècle, ce qui nous paraît fort juste.

Par contre, nous avouons n'avoir rien compris au passage suivant, qui fait partie d'un chapitre intitulé *Désordres dans l'Eglise* :

« Parmi les meilleurs des clercs, quelques consciences inquiètes pensaient que l'Eglise s'écartait des doctrines du christianisme primitif, que le devoir du prêtre était d'imiter la pauvreté évangélique et que, s'il devait rendre à César ce qui est à César, ce n'était pas une raison pour oublier que Dieu était au-dessus de César. « *En somme, deux conceptions de l'Eglise se heurtaient : celle de Grégoire VII et celle de S. François d'Assise, église évangélique et clergé césarien* » (p. 241).

Nous avons souligné cette dernière phrase, qui est justement celle que nous trouvons incompréhensible. André Maurois la place entre guillemets, ce qui nous semble indiquer une citation ; mais il ne donne pas sa référence et il la prend à son compte. Il faudrait donc croire que l'idéal de Grégoire VII était en contradiction avec celui de François d'Assise. Mais ce qui nous a été dit du grand dessein de Grégoire VII est bien plus sûrement en contradiction avec ce qui en est insinué ici. Dire que Grégoire VII voulait un « clergé césarien », c'est dire tout le contraire de ce que l'auteur a affirmé en appelant *noble* le dessein du grand Pape, et en expliquant ce dessein par la volonté de « réformer l'Eglise pour la rendre digne de réformer le monde », ou encore de soustraire le clergé à l'emprise des seigneurs et des rois. Si l'Eglise du XIVe siècle est malheureusement devenue *césarienne*, — ce qui veut dire, je pense, mondaine et soumise au

[1] C'est nous qui soulignons. Nous ne pouvons admettre que la rébellion serve de préface ou de préambule à la sainteté, à moins qu'elle n'ait été reniée et réparée. Nous regardons comme une erreur sérieuse le rapprochement de ces deux termes. Il n'y a pas de sainteté en dehors de la justice et de la charité. Un rebelle n'est ni juste ni charitable.

bon plaisir de César ou du pouvoir civil, — ce n'est pas en conformité avec l'idéal de Grégoire VII, mais bien en opposition flagrante avec ce même idéal.

Nous aurions aussi des réserves à faire sur le passage consacré à Wycliffe, mais cela nous entraînerait trop loin et nous avons hâte d'en venir à l'erreur la plus grave que nous ayons rencontrée dans le volume.

Tout le monde sait que le schisme d'Henri VIII fut provoqué par l'amour illégitime de ce prince pour Anne Boleyn et la demande insensée qu'il fit au pape de déclarer nul son mariage avec Catherine d'Aragon.

Notons tout de suite qu'en s'adressant au Saint-Siège pour obtenir cette annulation, Henri VIII reconnaissait que le Pape est le véritable chef de l'Eglise. Rompre ensuite avec le chef de l'Eglise pour une question personnelle, même doublée de préoccupations politiques sur la succession au trône, c'était faire bon marché de l'unité de l'Eglise, c'était se jeter dans un schisme, comme si le schisme était chose de peu d'importance ; c'était porter un coup de plus à l'unité spirituelle de l'Europe, déjà brisée par l'hérésie luthérienne ; c'était préférer un intérêt temporel aux biens inappréciables que représente ce mot sacré : la vérité rédemptrice du christianisme, la conformité à la volonté du Verbe incarné venu sur la terre pour rassembler tous les hommes « en un seul Troupeau sous un seul Pasteur ».

Quand M. Maurois écrit : « C'est une injustice envers Henri VIII que d'expliquer son divorce et la rupture avec Rome par son amour pour les yeux bleu-noir d'Anne Boleyn », et quand il explique longuement que Catherine n'avait qu'une fille et ne pouvait plus avoir d'enfants, qu'il fallait un fils pour assurer la tranquillité du pays, il nous semble dépasser les bornes de la bienveillance pour un roi dont les passions furent habituellement aussi aveugles que violentes. Pouvait-il savoir si Anne Boleyn lui donnerait le fils attendu ? On sait que de fait elle ne lui donna qu'une fille, Elisabeth, puis un fils mort-né. On sait aussi qu'elle paya de sa vie cette faute doublée du crime d'infidélité.

Mais, de tout ce qu'écrit ici M. Maurois, rien ne nous a paru plus faux et plus tendancieux que la phrase suivante :

> « Le divorce civil n'existait pas et d'ailleurs eût été inutile à un roi pieux ; il lui fallait demander à Rome l'annulation de son mariage. Elle semblait facile à obtenir, *car le Pape avait jusqu'alors montré, en telles matières, quand il s'agissait de souverains, une complaisance sans limites* » (p. 312).

Il faudrait cependant, ici encore, éviter de se contredire. Un esprit aussi fin, aussi averti que celui de M. Maurois, aurait dû prendre garde à l'énormité de son assertion, à ce qu'elle comporte de choquant pour les âmes religieuses, qui voient dans le Pape le Vicaire de Jésus-Christ et qui, si elles admettent loyalement et naturellement que le pape, restant un homme, puisse avoir des lacunes, des insuffisances, des misères morales même, *de caractère privé*, ne peuvent admettre que le Christ ait manqué à sa promesse d'assister son Eglise « tous les jours jusqu'à la consommation du siècle ».

Dire que les papes avaient des complaisances sans limites pour les souverains en matière matrimoniale, c'est 1° insinuer qu'il n'y avait pas besoin de raison sérieuse et juste pour annuler les mariages pour motif politique ; — 2° c'est donc se contredire, puisqu'on est bien obligé d'admettre qu'Henri VIII donna, au contraire, des raisons qu'il estimait graves et qui n'étaient que d'ordre religieux, à savoir, que Catherine avait été la femme de son frère Arthur, et que l'Eglise ne pouvait donner de dispense dans ce cas ; — 3° c'est oublier que d'autres cas s'étaient antérieurement présentés et que jamais le Saint-Siège n'avait cédé. Nous n'en donnerons comme preuve que ce passage de l'encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ* (10 février 1880), du grand pape Léon XIII, qui connaissait son histoire ecclésiastique d'une façon autrement approfondie et minutieuse que M. André Maurois (soit dit sans offenser ce dernier, pour qui nous professons grande estime, tout en dénonçant ses inexactitudes) :

> « Autant de fois, écrivait Léon XIII, les pontifes suprêmes ont résisté aux princes les plus puissants qui demandaient d'une façon menaçante à l'Eglise de ratifier le divorce qu'ils avaient accompli, autant de fois, on doit le reconnaître, ils ont lutté, non seulement pour le salut de la religion, mais pour la civilisation de l'humanité. C'est pourquoi tous les âges admireront les décrets de Nicolas I^er^ contre Lothaire, témoignage d'une âme invincible ; ceux d'Urbain II et de Pascal II contre Philippe I^er^ roi de France ; ceux de Célestin III et d'Innocent III contre Philippe II (Philippe-Auguste), roi de France ; ceux de Clément VII et de Paul III contre Henri VIII ; enfin ceux de Pie VII, pontife d'une très grande sainteté et d'un très grand courage, contre Napoléon I^er^, enorgueilli par sa fortune et la grandeur de son empire ».

Nous ne discuterons pas davantage ici avec M. Maurois. Nous souhaitons qu'il fasse disparaître des éditions futures d'un livre qui a, paraît-il, une diffusion énorme [2], les erreurs que nous venons de signaler. Nous faisons appel, pour cela, à la bonne foi de l'auteur, qui nous a paru au-dessus de tout soupçon, dans tout l'ouvrage. Il voudra bien ne voir, dans les pages qui précèdent, qu'un désir de contribuer à la perfection d'une œuvre de très haut mérite, qu'il est regrettable de trouver en défaut sur des points qui nous tiennent, il le comprendra, si particulièrement au cœur. Il a écrit lui-même, dans ce livre : « Les intérêts peuvent transiger, les consciences jamais ! [3] » C'est tout à fait notre avis.

---

[2] L'exemplaire dont nous nous sommes servi porte l'indication de la 182e édition.

[3] Nous avons tenu à ne signaler ici que les choses les plus importantes, sans chercher, comme on dit, « les poux dans la paille ». Il reste que, çà et là, certaines affirmations de l'auteur pourraient être nuancées. Par exemple, quand il justifie trop légèrement, selon nous, la séparation de l'Eglise et de l'Etat (p. 323), ou quand il dit (p. 371) : « Les tragédies de la jeunesse de Mary Stuart avaient été oubliées et *elle devint, aux yeux des catholiques, une sainte* ». M. Maurois doit savoir que le nom de saint ou de sainte n'est pas aisément galvaudé chez les catholiques. Nous avons déjà noté cela, à propos de Thomas Becket. Il va sans dire que nous avons bien plus de raison de le redire à propos de l'infortunée Marie Stuart. Elle n'a jamais été *canonisée*, et nous sommes bien sûr de ne pas trop nous avancer en disant qu'elle n'a aucune chance de l'être dans l'avenir !

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr MARMOTTIN, évêque de Saint-Dié. — **Leçons et portraits.** — In-8 de 216 p., 18 f. — Paris, Spes.

Dans ce volume — qui n'est, espérons-nous, que le premier d'une longue série, — Mgr l'évêque de Saint-Dié a recueilli quelques-uns de ses discours ; les uns sont antérieurs à son sacre, les autres marquent les premières manifestations oratoires de son épiscopat.

Ce sont des modèles de haute et forte éloquence. La forme en est impeccable. La doctrine en est plus remarquable encore. Nous avons lu avec un intérêt tout particulier les discours relatifs au Sacré-Cœur, à Marie Médiatrice, à la Maternité divine. L'Ecole catholique préoccupe visiblement Son Excellence : ce souci perce non seulement dans l'allocution relative à l'enseignement libre, mais encore dans le panégyrique de S. Pierre Fourier et dans le discours « *Facere et docere* » adressé à son clergé, lors de la cérémonie d'intronisation dans la cathédrale de Saint-Dié. Les œuvres d'apostolat et de charité — n'est-ce pas tout un, d'ailleurs ? — sont aussi au premier plan des prédilections du vigilant prélat.

Les prêtres trouveront grand profit à lire ces pages où se reflètent un grand amour des âmes et un zèle pastoral ardent et éclairé.

G.-M. LE BRUN. — **In Christo.** *Programme de vie catholique.* — In-8 de 326 p., 20 f. — Paris et Tournai, Casterman.

In Christo est une réédition, mais qui nous donne un ouvrage complètement nouveau, que l'auteur a profondément remanié et qui mérite de retenir, plus que jamais, l'attention du public chrétien.

L'idée dominante du livre est que nous ne sommes pas chrétiens pour nous seuls, individuellement. *In Christo*, vivre dans le Christ, c'est vivre en communion avec tous les membres vivants du Corps mystique, avec tous les hommes appelés à faire partie de ce Corps mystique. Appelons cette vocation, si l'on y tient avec l'auteur, la « socialité » des catholiques ; mais cet aspect « social » de la vie catholique est une de ces vérités traditionnelles qu'on a pu parfois ne pas assez considérer, mais qui n'a jamais été écartée de l'enseignement ecclésiastique.

La doctrine du Corps mystique a pris aujourd'hui un relief considérable, et l'on ne peut que s'en réjouir. Elle encadre parfaitement l'enseignement de notre auteur. Celui-ci, en effet, montre que les membres de l'Eglise sont aussi strictement et organiquement unis que ceux d'un corps vivant. Son livre traite la religion catholique comme une vie. Cette vie a sa généalogie et sa naissance (1re partie), sa nourriture (2e partie), ses activités (3e partie), ses étapes de croissance et son apogée (4e partie).

La 1re P., relativement brève (p. 13-47), rappelle que la charité effective et toujours en acte est la caractéristique de la vie chrétienne. C'est l'*unité* qui est une note de l'Eglise : *C'est à ce signe*, dit Jésus, *qu'on vous reconnaîtra* (Jo., XIII, 35) ; c'est par elle que nous sommes catholiques, c'est-à-dire universels, et demeurons, dans les fibres intimes de notre âme, en communication vive et continuelle avec tous nos frères de par le monde.

La 2e P., « la nourriture de la vie chrétienne » (p. 49-117), montre cette nourriture dans la participation effective au sacrifice eucharistique par la communion faite avec le prêtre. L'auteur montre ici quel idéal la liturgie propose au fidèle. Cet idéal n'est pas toujours, eu égard aux circonstances, pratiquement réalisable. Il convient néanmoins de s'en rapprocher le plus possible. Tout en invitant le fidèle à communier pendant la messe, l'auteur est d'accord avec une opinion récemment encore proposée par l'*Ami*, qu'il vaut mieux communier hors de la messe que pas du tout.

Quant aux « activités de la vie chrétienne », objet de la 3e P. (p. 119-283), l'auteur les répartit en cinq « directions » : l'adoration, la prière, la souffrance, les vertus, les œuvres. Dans le chapitre des œuvres, nous avons relevé un paragraphe intéressant : « Les œuvres sont de deux sortes : les spontanées et les obligatoires. Sans aucun doute, Dieu veut que nous donnions la préséance aux *œuvres de précepte* sur les œuvres libres, et ce serait un mauvais calcul de négliger une œuvre d'obligation, même banale et facile, pour s'adonner à une œuvre libre, si belle, si difficile, si fructueuse fût-elle. L'importance et la difficulté des œuvres concourent sans doute au degré de mérite qui en résulte, mais ce ne sont pas toujours les plus ardues qui en confèrent le plus. Le mérite d'une bonne œuvre se mesure, au premier chef, à l'intention qui la fait accomplir. Plus l'intention est droite, meilleure est l'œuvre. Or la pureté d'intention peut difficilement être sauve chez celui qui, de propos délibéré, préfère une œuvre libre à une œuvre obligatoire. Le désir plus ou moins intense de donner à Dieu gloire et amour, voilà ce qui, en toute première ligne, mesure le mérite. Or il y a plus de gloire pour Dieu dans un acte obligatoire, car outre l'intention d'honorer Dieu par la pratique du bien, il y a encore, ici, celle de lui obéir, sans compter la répugnance naturelle que l'on éprouve pour ce qui est commandé » (p. 273). Tout ceci, à coup sûr, ne doit pas être entendu d'une prééminence absolue des commandements sur les conseils évangéliques, mais de la prééminence des œuvres commandées sur les œuvres libres, relativement à chaque état de vie chrétienne.

La dernière partie, très brève (p. 285-321), montre comment les différentes étapes de la vie sont sanctifiées par les sacrements et quel symbolisme puissant se trouve dans les étapes de l'année liturgique. La liturgie, d'ailleurs, tient une grande place dans le livre du P. Le Brun. C'est en elle que l'auteur surprend, si l'on peut dire, la piété catholique sur le vif et montre la communauté de vie qui réunit, jusque dans la prière, les membres du Corps mystique.

On reprochera peut-être à l'auteur quelques redites. Est-il possible de revenir sans cesse sur le même objectif principal sans s'exposer à des répétitions ? D'ailleurs ces répétitions sont bien plutôt des variations sur un même thème fondamental, et dans les variations il y a toujours des aspects nouveaux.

Mgr Tihamer TOTH, évêque coadjuteur de Veszprem. — **Le Symbole des Apôtres.** VIe partie : *La Communion des Saints ; la rémission des péchés, la vie éternelle.* Trad. par M. l'abbé Grandclaudon. — In-8 de 350 p., 25 f. — Mulhouse, Editions Salvator.

Du même : **L'éducation du jeune homme.** Trad. par M. de Mariassy. — In-8 de 254 p., 18 f. — Même éditeur.

Le nom de l'auteur est déjà maintes fois venu sous notre plume. Aujourd'hui, il réapparaît avec l'indication d'un titre épiscopal qui montre en quelle estime le Saint-Siège tient Mgr Toth.

I. — On retrouvera, dans ce 6e volume sur le Symbole des Apôtres, toutes les qualités qui ont fait le succès des précédents : clarté de l'exposition, précision des idées et du style, exemples nombreux et bien choisis, allure moderne, force de conviction et étude très fouillée des articles du Symbole.

Après un sermon exposant le dogme de la Communion des Saints, « le dogme le plus social » de notre foi, l'auteur en donne quatre à la Rémission des péchés, c'est-à-dire au sacrement de Pénitence (l'un d'eux est entièrement consacré aux objections de ceux qui refusent de se confesser).

Mgr Toth aborde ensuite le grave sujet des fins dernières, qu'il expose dans tous ses détails au cours de

seize sermons. Huit sont consacrés à la mort, étudiée sous tous ses aspects, et constituent le thème d'une série de prédications pour l'Octave des morts. Enfin le Purgatoire, l'Enfer et le Paradis font chacun l'objet d'une instruction spéciale. On remarquera tout particulièrement le tact, la franchise et la précision avec lesquels Mgr Toth a su présenter et traiter le redoutable problème de la damnation et de l'enfer devant un auditoire moderne.

A propos du purgatoire nous avons relevé (p. 303) une phrase, que le contexte corrige d'ailleurs en partie : « Les souffrances du purgatoire sont semblables à celles de l'enfer, mais elles ne sont pas éternelles ». Au XVI[e] siècle, Jean Eck, dans son traité *De purgatorio*, lib. III, c. 10, écrivait : « Toute la « tragédie » luthérienne se fonde sur la *regrettable confusion* que les peines du purgatoire sont les mêmes que celles de l'enfer, moins la durée. »

Les six volumes sur le Symbole seront prochainement suivis d'un septième, qui portera le titre d'*Introduction au Symbole : La foi.*

II. — *L'Education du jeune homme* aborde les plus importantes questions de l'éducation générale, de la vie d'étudiant, du choix d'une carrière. Ce sont d'utiles conseils, présentés sous la forme directe, vivante et imagée qui plaît à la jeunesse. Ecrit à l'intention des jeunes Hongrois qui se font un devoir, en devenant des valeurs, de travailler au relèvement de leur patrie, il peut tout aussi bien convenir aux jeunes Français qui, eux aussi, ont à restaurer dans leur pays les valeurs morales et spirituelles.

Quelques adaptations s'imposaient pour mettre le volume au ton de la mentalité française. Elles ont été faites avec tact et dextérité. La lecture de ce volume ne peut être que grandement utile et bienfaisante, aussi bien pour les jeunes gens soucieux de leur formation individuelle et sociale que pour leurs éducateurs.

Georges RIGAULT. — **Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes.** — Tome II : *Les Disciples de S. Jean-Baptiste de la Salle dans la Société du XVIII[e] siècle (1719-1789).* — Un vol. in-8 de 652 p., 70 f. — Paris, Plon.

Le tome I[er] de cette monumentale *Histoire* était consacré à l'Œuvre pédagogique et religieuse de S. Jean-Baptiste de la Salle. Il s'arrêtait donc au Vendredi-Saint de l'an 1719, date de la mort du fondateur. Ce tome II va nous raconter l'histoire de l'Institut pendant les 70 ans qui s'écoulent encore jusqu'à la Révolution française. La méthode est toujours la même : un beau récit calme et impartial, solidement appuyé sur les sources les plus authentiques, bien présenté, agréable à lire, très instructif. C'est presque une histoire de l'enseignement populaire en France au XVIII[e] siècle que nous y trouvons. Nous disons *presque*, parce que les Frères, malgré l'importance grandissante de leur action scolaire, n'étaient tout de même pas les seuls à instruire la jeunesse pauvre des villes et des campagnes, et parce que l'enseignement féminin avait aussi sa belle floraison auprès de l'enseignement masculin.

Le volume comprend quatre parties : *Le droit à la vie :* c'est-à-dire l'approbation de l'Institut par l'Eglise et l'Etat ; — *La croissance de l'Etre :* en d'autres termes, l'extension de l'Institut sous le généralat de Frère Timothée, second successeur du fondateur ; — *Les temps difficiles*, on veut dire ceux où des oppositions plus vives se font sentir, de la part des jansénistes, des légistes gallicans, des « philosophes » incrédules ; — enfin *L'Etre en pleine force*, c'est-à-dire le bel épanouissement de l'Institut sous le généralat de Frère Agathon, un maître homme en vérité et qui domine cette période.

On sera surtout intéressé, croyons-nous, dans ce beau volume, par les chapitres consacrés aux « Doctrines et forces adverses » (p. 39? et s.) et aux idées pédagogiques du siècle comparées à celles de Frère Agathon (p. 570 et s.). Non pas que le reste du volume soit sans importance, bien au contraire, car il relate les créations d'écoles à travers le pays, les difficultés rencontrées, les résultats obtenus. Mais avec les chapitres indiqués, l'on s'élève pour ainsi dire à la philosophie du sujet, et les discussions d'idées sont toujours passionnantes. On trouvera notamment, au nombre des doctrines et forces adverses, les critiques fameuses de La Chalotais contre un Institut qui osait élever le peuple à la connaissance de la lecture et de l'écriture : « Les Frères de la Doctrine chrétienne, disait La Chalotais... sont survenus pour achever de tout perdre ; ils apprennent à lire et à écrire à des gens qui n'eussent dû apprendre qu'à dessiner et manier le rabot et la lime, mais qui ne veulent plus le faire... Le bien de la société demande que les connaissances du peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations. Tout homme qui voit au-delà de son triste métier ne s'en acquittera jamais avec courage et patience. Parmi les gens du peuple, il n'est presque nécessaire de savoir lire et écrire qu'à ceux qui vivent de ces arts ou à ceux que ces arts aident à vivre. »

On a souvent appelé la religion « l'opium du peuple ». Pour un La Chalotais, l'opium du peuple eût été l'ignorance complète. Mais l'Eglise n'était pas de son avis. Un Voltaire seul pouvait applaudir au langage de ce publiciste méprisant. On sait qu'il lui écrivait, le 28 février 1763 : « Je vous remercie de proscrire l'étude chez les laboureurs. Moi qui cultive la terre, je vous présente requête pour avoir des manœuvres et non des clercs tonsurés. Envoyez-moi surtout des Frères ignorantins pour conduire mes charrues ou pour les atteler... »

Heureusement le mouvement créé par S. Jean-Baptiste de la Salle et hautement approuvé par l'Eglise, qui avait, dès le Concile de Trente, fait une obligation aux évêques de créer une école de grammaire dans chaque paroisse, afin de donner aux fidèles les plus humbles les connaissances nécessaires à la lecure de l'Ecriture Sainte, ne pouvait plus être enrayé ! Mais il nous appartient à nous, catholiques, de ne pas oublier que nous avons été, dans l'enseignement populaire, et de très loin, des précurseurs, des initiateurs, d'infatigables pionniers, et de repousser avec indignation les calomnies de ceux qui ignorent l'histoire et qui voudraient faire croire au peuple que l'Eglise a spéculé sur son ignorance. Ce sont eux, au contraire, comme les faits le démontrent, qui spéculent sur cette ignorance, pour lui en imposer ! Un volume comme celui que nous analysons ici rendra grand service pour achever de dissiper de telles erreurs ou de tels mensonges.

R. P. Marius DEVÈS, O. M. I. — *Un apôtre, un savant, un héros de la charité.* **Le Père Dassy.** — In-8 de 460 p., avec 40 gravures, 25 f. — Paris, J. de Gigord.

La vie du P. Dassy avait été déjà brièvement retracée par Mgr Castellan, ancien archevêque de Chambéry, qui avait été son confident, puis durant dix-huit ans son successeur à la Direction de l'Institution des Jeunes Aveugles et des Sourds-Muets de Marseille. Cette biographie, *Les Temps héroïques d'une fondation*, ne pouvait plus suffire à la piété filiale et aux légitimes désirs des Sœurs de Marie-Immaculée. Aussi le P. Devès nous présente-t-il aujourd'hui une biographie beaucoup plus considérable et, peut-on dire, exhaustive et définitive. Après avoir fouillé les archives des Sœurs de Marie-Immaculée et étudié les documents de la Congrégation des Oblats, il a su reconstituer, bien vivante, la physionomie de celui qu'il appelle si justement : « un apôtre, un savant, un héros de la charité ».

Louis-Toussaint Dassy, né le 1[er] novembre 1808, eut une enfance pieuse, une adolescence toute orientée vers Dieu et, malgré les sentiments d'humilité qu'il exprime sur ces années de jeunesse, on peut dire que son entrée au grand séminaire en fut pour ainsi dire la suite naturelle. Au bout d'un an, jeune clerc, il entre dans la